

GIANLUCA CUOZZO

UN MONDO ALLA DERIVA: REALISMO, ENTROPIA, SALVEZZA

Tra filosofia e letteratura

ABSTRACT The present essay emphasizes philosophy's responsibility to face the embarrassing reality of a world overcome by waste and refuse. The reckless deal struck by disposable goods, the immense opportunities for technical manipulation of reality, and the hellish landscape of urban dumps in the consumer society, might transform the Earth into an endless Gomorrah replete with concrete, ruins, and refuse. Living in a disfigured landscape – where nature is but a fragment of an ancient beauty and abundance – means entering the era of allegory, *tout court*. In this era, human existence is forced to dwell in a lunar landscape, such as those described by P.K. Dick – i.e., the *locus* of rotting refuse, where everything gets swiftly reduced to “kipple” and “gubble”.

Yet, even though in the form of a fragment, as an allegory of its former self, nature does retain a historical dimension – namely, that dimension of time which the social universe has relinquished in the name of the “always identical and always new”, and of the irrevocability of a particular historico-contingent outcome.

Even a disfigured nature can create a concrete utopia of reintegration, by virtue of its historical dimension. In other words, neither the waste of nature, nor the dreams of salvation, are exonerated from mutual solidarity; being interconnected, they can push imagination into remote and long-forgotten lands, which retain a feeling of happiness, the name of which – now unsayable in history – is the regained Eden.

KEYWORDS Ecology, Waste, Aurelio Peccei, Philip K. Dick, Consuming Life, Technology, Utopia

a. Finzione, realtà e spazzatura

Prendo le mosse da un frammento di Walter Benjamin del 1928, dal titolo *Stazione di servizio*, in cui, a proposito di letteratura e realtà, si dice:

La costruzione della vita dipende in questo momento assai più dai fatti che dalle convinzioni. E anzi da un genere di fatti che quasi mai finora, da nessuna parte, sono divenuti fondamento di convinzioni. In simili circostanze una vera attività letteraria non può pretendere di svolgersi in un ambito riservato della letteratura: questo è piuttosto il modo in cui si manifesta di regola la sua infruttuosità. Una reale efficacia della letteratura può realizzarsi solo attraverso un netto alternarsi di azione e scrittura: in volantini, opuscoli, articoli di rivista e manifesti deve plasmare quelle forme dimesse che

corrispondono alla sua influenza all'interno delle collettività attive meglio dell'ambizioso gesto universale del libro (Benjamin [1928] 2006, 3).

Verso la fine delle mie considerazioni tenterò qualcosa di analogo a quanto svolto da Benjamin, contaminando la filosofia con generi decisamente poco aulici: réclame e slogan pubblicitari, anzitutto, che sono il volto leggiadro, apparentemente innocuo, di un certo tipo di procedure di occultamento della realtà (l'*antirealismo* delle odierne filosofie dell'immagine, altrettante fantasmagorie consumistiche volte al consolidamento dell'utopia realizzata: la poderosa finzione entropica inscenata dal capitalismo postmoderno, «multinazionale e mediatico»; Jameson [1991] 2007, 65).

La *logica del simulacro*, di fatto, è quell'ideologia totalizzante che ha per nome postmodernismo; una sorta di «utopismo rovesciato» (Ferraris 2012, 24) in cui la merce, trasfigurata in simbolo totale che deve poter soddisfare ogni spettro di bisogno, rappresenta la riduzione della realtà al marchio, al logo della ditta produttrice – mentre il mercato dei consumi (l'odierno «sostituto della divinità») è il luogo fisico di questa magica conversione, a causa di cui l'uomo si trasforma in perfetto «consumatore di immagini» (Jameson [1991] 2007, 278-279). Del resto, «le immagini crudeli e violente che al mattino suscitano la nostra pietà, lo stesso pomeriggio vengono stilizzate e usate come simbolo dai media» (Ballard [1970] 2001, 29).

Nell'odierna economia, appena al di sotto dello scintillante *derma mediatico* predisposto dai media, la costituzione del vivente cade «in balia di penetranti relazioni monetarie», mentre «la Terra si assottiglia sino a un quasi-nulla, finché della sua regale estensione non resta altro che un logoro logo» (Sloterdijk [2005] 2007, 34): al suo posto un'immonda coltre di scarti, «avviluppati in tersi sacchi di plastica», sale fino al cielo, come nella pestilenziale Leonia di Italo Calvino ([1972] 2008, 113). Questa città «invisibile» sembra crescere a vista d'occhio sulle proprie rovine, fedele al quesito entropico posto dall'oracolo blasfemo dei consumi a ciascuno dei suoi abitanti: «Dimmi cosa butti via e ti dirò chi sei!» (Baudrillard [1970] 2006, 28).

Lo *show* planetario in cui siamo immersi, d'altra parte, svezza lo sguardo dalla realtà sensoriale del mondo, lo rende autonomo e indipendente dal dato reale, inebriandolo con una fantasmagoria di immagini (una sorta di interfaccia affabulatorio e mistificante) che sono i pilastri di «un mondo senza rapporti con la terra», senza «materialità carnale» (cfr. Illich [2004] 2009, 191-192.): «Ecco perché la realtà concreta, sotto il nostro tocco, sembra perdere di spessore e risolversi nel suo apparire. Di più: finisce per diventare semplice apparenza» (Fabris 2014, 70).

Solo la spazzatura, il controcanto mostruoso della nostra produzione di gadget scintillanti e d'immagini senza referente, può risvegliarci da questo sogno ipnotico: il suo lezzo già penetra nelle narici durante il dormiveglia alle prime ore del mattino, poco prima che il viaggio in auto verso il luogo di lavoro – tra smog, ingorghi stradali, bidoni riversi e clacson assordanti – ponga fine alle fantasie edeniche con cui ci siamo cullati nei frangenti di appagamento illusorio. Magari prefigurandoci la città utopica della *viabilità*

assoluta, senza ostacoli, vigili urbani e CO₂; come in un immenso spot pubblicitario, esteso quanto la realtà intera, siglato *Libertà in movimento* e *Natural Power* – in cui i veicoli senza scarichi procedono su strade deserte che s'insinuano tra felci, sequoie e cerbiatti incuriositi da tanta ecocompatibilità. Un'auto può farsi persino eloquente, trasformando i suoi pistoni negli araldi di un nuovo e suadente messaggio di pace, che promette la riconciliazione assoluta tra tecnica e ambiente: «Io sono la purezza, io sono l'amore e siamo fatte della stessa materia di cui sono fatti i sogni. Senza cuore saremmo solo macchine!».

In un simile contesto *iperreale*, tale da rendere la realtà «sottile, apparente, spettacolare» (Fabris 2014, 71), notava lo scrittore britannico James G. Ballard, finzione e realtà si scambiano di ruolo sino a non essere più distinguibili l'una dall'altra:

Politica per l'era della tv via cavo. Impressioni fugaci, l'illusione che ci sia un significato sopra un mare di vaghissime emozioni. Stiamo parlando di un tipo di politica virtuale che non ha nessun legame con la realtà, anzi questa politica *ridefinisce il concetto stesso di realtà* (Ballard [2006] 2006, 108; il cors. è mio).

Ma non basta rendersi conto della mole delle scorie prodotte per dubitare di simili narrazioni eterotopiche, che trasudano di «espressioni ridondanti, eclatanti e vuote»? (Bernays [1928] 2012, 103) I nostri sogni radiosi e progressivi, notava DeLillo in *Underworld*, a causa della spazzatura che s'insinua subdolamente nel nostro subcosciente, già sono perturbati da «ratti e paranoia»: l'immondizia, di fatto, «sembra dotata di vita propria, una specie di minaccia vegetale in fermento che fa pressione per uscire dai bidoni e dalle scatole, è rumorosa e irrequieta» (DeLillo [1997] 1999, 385). Il nostro pattume, «il segreto commerciale della creazione moderna» (Bauman 2007, 28), è forse il cavallo di Troia che il mondo vero introduce di nascosto nella nostra rappresentazione aleatoria e surrettizia del reale. Solo la spazzatura, che *rifiuta* ogni dialettica della produzione del senso, è in grado di mettere a nudo il circolo vizioso della civiltà dei consumi, secondo cui «la popolazione non può crescere senza alimenti, la produzione di alimenti viene stimolata dall'espansione del capitale; ma più capitale richiede più risorse naturali, e queste, una volta eliminate come rifiuti, sono fonte di inquinamento, che interferisce con la crescita tanto della popolazione quanto della produzione di alimenti» (Meadows et al. [1972] 1973, p. 75).

b. Realismo ed ecologia

Il sottotitolo di questo saggio, sulla scorta del richiamo di Benjamin ai fatti e alla necessità dell'azione politica in filosofia, potrebbe essere *la filosofia che serve* (così in effetti ho intitolato un volume di prossima pubblicazione, che tratta diffusamente delle tematiche ecosofiche; Cuzzo 2017). Occorre però una breve cronistoria della nascita di questo inusitato sodalizio concettuale, quello tra filosofia e utilità (all'insegna di una posizione filosofica di tipo realista). Tale accostamento ha un responsabile, Luca

Mercalli. Durante una nostra conversazione che risale all'estate del 2013, mi disse: "Gianluca, hai mai pensato a un titolo pragmatico per un tuo libro? Una cosa come *La filosofia che serve*. Tanto per sfatare l'idea che la filosofia non serva a nulla. Darebbe visibilità al tuo lavoro...".

Eravamo davanti a una bottega antiquaria senza pretese, di quelle tipicamente torinesi, appena ai margini del centro – una sorta di robivecchi polveroso che sembrava uscire dai romanzi di Charles Dickens, esercizio trasformato in seguito dal figlio dell'anziano proprietario in un negozio alla moda, in cui le vecchie croste dipinte, invendute da anni, diventano improvvisamente magnifiche opere della scuola di Delacroix e Lorrain. Mercalli, tra tanti capolavori, si soffermò su un paesaggio alpino, con tanto di baita sullo sfondo. "Mi piace il soggetto, a prescindere dal valore del dipinto...", disse al cospetto del proprietario esterrefatto, che lo aveva infine riconosciuto esclamando con un certo acume: "Ma lei è uguale a come appare alla tv!". Ora, è da quel momento che ho cominciato a pensare alla schizofrenia percettiva indotta dagli strumenti mediatici, dando in parte ragione a Baudrillard quando scriveva che i nuovi media sono la causa prima dell'olocausto della realtà: un'apocalisse morbida e poco appariscente, che ci porta dritti dritti ad «un inferno molle e climatizzato» (Baudrillard 1986, 115) – quello dei simulacri, i nuovi idoli tirannici che fanno assomigliare le nostre vite a quelle di quei personaggi che, nel film *Matrix*, scelgono immancabilmente la pillola blu. Tanto per dimenticare le brutture del mondo, e per continuare a vivere nell'orgia vivida e consolatoria dei simulacri.

Da allora ho pensato più volte a quel suggerimento ancillare (la filosofia che serve a qualcosa), ma sempre con un certo imbarazzo. La paura del mondo, pensavo. Ma la filosofia, dicevo fra me e me, dovrebbe osare. Già Paul Valéry si lamentava di certi pensatori, disinteressati alle asperità del reale, definendoli «meticolosi contabili di ciò che esiste» (Valéry [1894] 2012, 41). Oggi figure di questo tipo abbondano, ma per tali intenti – sterili e senza il nerbo dell'innovazione – esiste già la piatta politica economica promossa dai governi europei, in preda alla Trimurti finanziaria UE, BCE e FMI – il trionfo del fatalismo, della rassegnazione e dell'ignavia, che sta pervadendo ogni poro della cultura e dello spirito. Si tratta di «una profonda riluttanza a parlare e ad agire» (Arikha [2007] 2009, 191), condizione di psicastenia (o paralisi emotiva) che è la servitù al presente da parte dello spirito accidioso – quel fatalismo di massa che porta «ad una depressione collettiva e a uno smarrimento dei veri desideri condivisi» (Zoja 2013, 8), sostituiti da falsi desideri egoistici per oggetti che dimentichiamo il giorno dopo.

Ora, una replica arguta a questa mentalità accidiosa, succube dell'economia finanziaria, l'ho trovata nella narrativa di DeLillo: la Grecia, si dice in un bellissimo racconto del 2010, ha nascosto il suo debito pubblico, e la crisi si sta diffondendo alla velocità della luce al resto della fascia meridionale, e all'eurozona in genere. Replica: «Crisi è una parola greca». Sì, certo, ma le ripercussioni a lungo termine del *credit default swap*, dello *spread* e via dicendo, senza i commissariamenti di routine e la funzione

salvifica della Troika, porteranno l'economia finanziaria nel caos. Replica: anche «Caos è una parola greca» (DeLillo [2011] 2013, 162).

Il titolo suggeritomi era senz'altro accattivante, ma non avevo mai pensato che quello che scrivevo potesse servire realmente a qualcosa. Mi dedicai allora a un altro volume, *Utopie e realtà* (Cuozzo 2015), senza nessuna pretesa di cambiare il mondo, ma offrendo qualche indicazione – e, credo, alcune soluzioni teoriche di massima – in merito ai problemi legati alla crisi ambientale e alla risaputa canzonetta secondo la quale non esisterebbero alternative al nostro attuale *modus vivendi*, dissennato e sprecone.

Da allora, il panorama della filosofia è senz'altro mutato, e in meglio. Il *Nuovo Realismo*, con le pubblicazioni di Maurizio Ferraris, ha riportato la filosofia con i piedi per terra, offrendo una replica piuttosto articolata all'esclamazione esterrefatta del negoziante “ma lei è uguale a come appare alla tv!” – stupore in cui s'insinua, sempre e di nuovo, il genio maligno e falsificatore del postmoderno: come scrive Ferraris, «il sogno di una immaginazione assolutamente produttiva, così come quello di un intelletto totalmente attivo [...], senza alcuna compromissione con la recettività, risulta sistematicamente imparentato con una cancellazione della tabula» (Ferraris 2011, 51), operazione tipica dei nuovi cantori delle immagini.

La crisi globale, finanziaria ed ecologica, d'altro canto, è sulla bocca di tutti, fa parte della nostra realtà quotidiana. Assoggettato al solo imperativo dell'oracolo/moloch chiamato Mercato dei Consumi – «crescete e rottamate, questo sia il vostro unico credo» (Sertorio 2002, 151) – il mondo ambiente rischia di ridursi al mero «fantasma di una natura assassinata» (Vasquez Montalbán [1997] 2012, 266). Parafrasando Benjamin a proposito del nano teologico della Tesi I *Sul concetto di storia*, la natura, oggi, è piccola e brutta, ed è meglio non si faccia vedere. E l'ecosofia, il nome che attualmente deve prendere la filosofia della natura spogliata di ogni reminiscenza neoromantica – sotto forma di vano *romantisme de la terre* (Maffesoli 2009, 17) –, sembra offrire quel dato di realtà che mostra di per sé una valenza essenzialmente utopica¹: oramai, più che essere oggetto di esperienza, la natura pare abitare nei sogni più riposti dell'uomo, orientando i suoi vissuti verso l'adempimento di un'antica promessa di felicità. Un nuovo Eden, in cui «rivivere i giorni della tua infanzia, un posto dove tu possa toglierti le scarpe e scorrizzare a piedi nudi»² – contesto del vivere in cui sia ancora possibile «un rapporto

¹ Per i riferimenti al carattere utopico del realismo (o utopia realista), a cui qui ci si riferisce, rimando a B. Sousa Santos, che scrive: con utopia realista «s'intende l'inizio della costruzione di un futuro altro – ma non in un altro luogo, bensì qui ed ora. Se è vero che le utopie hanno il loro tempo, il nostro tempo è precisamente il momento esatto delle utopie realiste» (De Sousa Santos, B. *et al.* 2013, 212).

² Questo sogno di reintegrazione è espresso, in una realtà post-apocalittica del futuro, da Allen, uno dei personaggi centrali del racconto distopico *Redenzione immorale* di P.K. Dick [1956] 2011, 92.

pienamente puro e grande con il tutto della natura, del cosmo» (Benjamin [1916] 2008, 265).

Nel desiderio di un mondo migliore che chiamiamo utopia l'ambiente e la difesa delle forme di vita non umane [...] rappresentano la maggior novità del nostro secolo. Essi irrompono in qualunque progetto di miglioramento (Zoja 2013, 148).

Nel frattempo, spinto dalla nuova piega realista della filosofia e dalla preoccupazione per la crisi ambientale, ho avuto la fortuna di imbattermi nelle opere di Aurelio Peccei, imprenditore e manager torinese di successo, che nel 1968 fondò il Club di Roma, associazione che commissionò al MIT i vari rapporti su i limiti della crescita (il primo rapporto è del 1972: Meadows et al. 1972). La sua idea di un *Nuovo Umanesimo*, «una filosofia di vita umana» capace di saldare insieme scienza, etica, filosofia e tecnica, ha trasformato in più di un punto la mia idea della filosofia; il compito del filosofo, al cospetto dell'odierno “tempo-ora della decisione ecologica”, potrebbe infatti consistere nel «ravvivare, rinnovare, scoprire o ricavare motivazioni e valori culturali, non materiali (spirituali, filosofici, etici, sociali, estetici), che di per sé consentano alla società umana di evolvere verso condizioni di equilibrio interno e di comunione con la natura» (Peccei [1974] 1986, 73).

Per certi versi, lo scopo teorico che mi sono da allora prefissato è quello di far convergere le nozioni di registrazione mnemonica e responsabilità morale (al centro dell'ontologia degli oggetti sociali di Ferraris) verso una cultura ecologista (necessariamente realista) della sopravvivenza – quel compito immane che Peccei assegnava al nuovo millennio: «O eleviamo e sviluppiamo la nostra qualità di vita, in armonia con i cambiamenti che provochiamo nel mondo esterno, oppure la nostra sarà una corsa verso la catastrofe» (Peccei [1974] 1986, 72).

Posso dunque dire che il nucleo di questo percorso è andato configurandosi come la delineazione di una *filosofia realista ed ecologista*, attenta al mondo naturale e ai suoi equilibri. Per esprimere in una formula questo incontro tra realismo ed ecologia, direi quanto segue: per risolvere i problemi del presente occorre rinunciare a quella immagine preconstituita della realtà che definirei “diponibilità-mondo” (un mondo fatto di pure immagini spettacolari, che creano l'illusione dell'abbondanza illimitata di beni), accedendo – mediante una riattivazione della memoria e della percezione – al *sistema-mondo reale*, l'ecosistema, con cui fare i conti in ogni nostro proposito e azione. La posizione di Ferraris, mirante a ristabilire il primato dell'ontologia sull'epistemologia, è funzionale al superamento di quella «dissonanza conoscitiva» (cfr. Kunstler [2005] 2005) che – in preda a un atteggiamento ipercostruttivista – abbiamo instaurato nel nostro rapporto con il mondo.

c. Realismo e letteratura

Che rapporto ha tutto ciò con la letteratura? Inutile dire che letteratura e filosofia si rapportano tra loro in vario modo, essendo forse – come già voleva Italo Calvino nella prima delle *Lezioni americane*, “Leggerezza” (Calvino [1988] 2002) – le due facce di un’unica interpretazione “defatalizzante” della realtà, in grado di produrre una «sottrazione di peso» dalle dinamiche sclerotizzate del vivere. Questa lettura ancipite dovrebbe affrancare lo spirito da quella gabbia d’acciaio che è divenuto il mondo, affinché emergano dalle sue strutture rigide e opprimenti leggerezza, velocità e agilità di pensiero. Si tratta, dunque, di sottrarsi dal *nomos* di una realtà pietrificata dallo sguardo di Medusa, che trasforma ogni essere vivente nella statua granitica di se stesso: questo è l’aspetto irrigidito dei nostri sogni terrificanti, «incubi di pietra» (così scriveva Honoré Balzac, andando coi pensieri ai cosiddetti *mascarons*, le grottesche che decorano le arcate del Pont Neuf), in cui rischia di trasformarsi l’umano contesto del vivere permeato da una tecnica onnipervasiva e dallo sfruttamento intensivo imposto dal «Dio Capitale» (Benjamin [1921] 2013, 47.).

Calvino riprende qui un mito antico, svolgendolo in senso storico ed esistenziale: quello di Perseo, capace di sottrarsi allo sguardo inesorabile della Gorgone (simbolo di una realtà opprimente) vedendo la sua immagine riflessa nello specchio bronzeo del suo scudo splendente. Perseo dirige lo sguardo «su ciò che può rivelarglisi solo in una visione indiretta, in una immagine catturata da uno specchio» (Calvino [1988] 2002, 8), e così sopravvive ad una realtà fatale, che vorrebbe ridurre la sua *nuda vita* alla sfingea legge di un destino senza nome e senza volto. La storia narrata dal mito, suggerisce Calvino, si dipana in tappe successive di progressivo alleggerimento: dal sangue del *caput mortuum* di Medusa nasce il cavallo alato Pegaso; Perseo, già dotato di calzari alati, cavalca a sua volta il suo destriero alato; da un suo colpo di zoccolo sul monte Elicona scaturisce la fonte da cui bevono le Muse, ispiratrici dell’arte e delle lettere.

Ma qual è il mito di oggi da cui filosofia e letteratura potrebbero liberarci? A mio modo di vedere, si tratterebbe del capitalismo mediatico e finanziario, il quale, tra le varie formazioni politico-economiche che si sono via via succedute, ha favorito la «riattivazione delle forze mitiche» (Benjamin [1982] 1986, 511), la riemersione dell’«arcaico universo simbolico della mitologia» (Ivi, 597) – proponendosi, dunque, come una seconda natura che ha su di noi il potere del fato. Mito, d’altronde, «è ciò in cui si crede talmente che non si crede più nemmeno di crederci» (Panikkar 1993, 15); e *Ananke* è la maschera ideologica indossata dal presente dato, assumendo il nostro *modus vivendi* (irreggimentato dalla mistica del PIL e dal teorema illusionistico della crescita ad oltranza) i tratti del primigenio strapotere della natura sull’uomo – ecco cosa si cela nella formula benjaminiana della «*facies hippocratica* della storia come irrigidito paesaggio originario» (Benjamin [1925] 2001, 202): un mondo agonizzante, che non ha futuro, inchiodato al proprio destino luttuoso. Detto con Karl Löwith, «una strana coincidenza di fatalismo e volontà di progresso contraddistingue oggi ogni considerazione circa il

procedere della storia. Il progresso incombe oggi su di noi, è divenuto la nostra sorte» (Löwith [1964] 1985, 167). Nulla di più convincente, nel descrivere la situazione in cui oggi versa la schiatta umana, che riattingere dunque al mito di Prometeo, da un lato, e a quello del vaso di Pandora, dall'altro: siamo infatti in balia di immani forze autodistruttive, scatenate dalla nostra azione cieca, smisurata e oltraggiosa; «la crisi ecologica è *pandorica*, opera dell'uomo» stesso (Sennett [2008] 2008, 12); inutile cercare di resistere ad essa affidandosi alla «cieca speranza» (Löwith [1964] 1985, 167).

Nel mio percorso, oltre a questa generica affinità tra letteratura e filosofia, ho poi incontrato un autore che, ai fini di una tematizzazione realista delle odierne problematiche politico-economiche, mi pare davvero esemplare. Un filosofo a tutti gli effetti, dotato del talento di una scrittura arguta ed efficace; o, forse, un narratore capace di descrivere, attraverso l'escogitazione di trame apparentemente oniriche e mirabolanti, la realtà vera, evidenziandone quelle tendenze che stanno trasformando, in modo tacito ma inesorabilmente, la percezione di ciò che ci circonda. L'alterazione delle facoltà percettive, qui, corrisponde a una mutazione in sordina delle strutture ontologiche del mondo, anche se l'immagine del reale, nel suo complesso, appare ancora monolitica e ben salda. Questo autore, apparentemente, è forse il meno indicato a comparire nelle fila dei realisti, essendo il principe della *Science Fiction*: Philip K. Dick. Proprio Dick, tuttavia, è uno dei rari intellettuali statunitensi che hanno saputo cogliere nel cuore dello sviluppo economico americano (penso al *boom* degli anni '50) i segni di un lento logorio della realtà che va di pari passo con la costruzione della più grande utopia occidentale: il capitalismo, o l'«utopia materializzata», come direbbe ancora Baudrillard, la cui coerenza e legittimità è il frutto di «un'insistita e ben congegnata macchina propagandistica» (Dick [1964] 2013, 154). Si tratta di quel luogo di sogno in cui, scriveva Ernst Bloch, pare sia sufficiente «allungare le mani sulle vetrine del momento» (Bloch [1959] 2005, 43) per poter possedere ogni bene e accedere al paradiso in terra.

La strategia «filosofica» dickiana è di esasperare la tensione tra mondo reale – affetto da una entropia morbosa, come nelle atmosfere cupe e decrepite di *Blade Runner* (Dick [1968] 2008)³ – e fantasmagoria allucinata creata dai media («un mondo *totalmente* illusorio», cui corrisponde una completa «disintegrazione morale» dell'uomo; Paggetti 2012, 237-238); illusione che, tuttavia, dà l'idea di una realtà immarcescibile (quella mera proiezione fantasmatica e consolatoria del reale che ho chiamato «disponibilità-mondo», principio strutturale dell'odierna «vetrinizzazione sociale»; Codeluppi 2007,

³ Cito così il romanzo *Do Androids Dream of Electric Sheep?*, conformemente alla celebre versione cinematografica realizzata nel 1982 da Ridley Scott.

17). Dietro la costruzione del Paese di Bengodi *made in USA*, una strategia del benessere assolutamente «non negoziabile»⁴, Dick rivela l'accelerazione dei processi di degenerazione della natura e di sgretolamento della società, richiamando l'attenzione sulla paurosa alterazione delle facoltà sensoriali che questo processo comporta. Si tratta, a ben vedere, della «perdita dei sensi» (per citare ancora Ivan Illich), o dell'acosmismo dell'uomo contemporaneo, con la possibilità concreta di trovarsi a vivere, da un istante all'altro, in un tempo dal decorso profondamente alterato, in cui nulla di ciò che era noto e familiare sembra più esistere. – Dov'è quell'interruttore della luce, acceso infinite volte, e che ora non sembra esistere? «*In che cosa sono inciampato lì dentro? Dov'è questo posto che non ricordo?*»; chi sarà mai quella donna sensuale?, si chiedono alcuni personaggi di Dick davanti a una foto che reca la didascalia «Marilyn Monroe durante il suo soggiorno Inghilterra per le riprese del suo film con Sir Laurence Olivier» (Dick [1959] 2006, 44-45 e 76). Qualcosa di impercettibile è mutato nella realtà, ma questo *minimo differenziale perturbante* è quanto basta perché si perda ogni legame con l'immagine precostituita del mondo.

I protagonisti dei romanzi dickiani, in effetti, sono uomini sradicati dal mondo, immemori e senza futuro, alieni ecologici vittime della «drammatica rescissione dei legami con il mondo reale» (Chelazzi 2013, 267). Basti pensare a Gumm, protagonista di *Tempo fuor di sesto* (con un esplicito richiamo al *time out of joint* dell'Amleto), cripto-antesignano del Truman Burbank di *The Truman Show* (1998). Gumm trascorre la sua intera vita in una città fittizia, costruita apposta per lui come la scena di un immenso teatro: «Si sono presi l'enorme disturbo di costruire intorno a me un mondo fittizio, per tenermi tranquillo. Edifici, automobili, un'intera città. Che sembra naturale, ma è completamente irreale» (Dick [1959] 2006, 150). Old Town, così si chiama questa cittadina, è popolata da simulacri, agenti governativi che recitano una parte fittizia, mentre le sue arterie stradali sono come interrotte, avvolte su se stesse, non permettendo di uscire dalla cerchia della periferia urbana. In questo contesto iperreale, avulso dal mondo vero, Gumm vive risolvendo i quiz del giornale locale; ma, in realtà, attraverso le sue soluzioni ingegnose, egli fornisce inconsapevolmente i dati necessari per il lancio di missili balistici contro le postazioni nemiche (i Rossi), in una guerra dissimulata sotto l'apparenza di una inscalfibile Età dell'Oro ad uso e consumo della società americana – stato di grazia appena secolarizzato sotto le spoglie in un immenso Luna Park in cui poter trovare tutto ciò di cui si può aver bisogno. Eppure, sospetta Gumm,

⁴ «The American way of life is not negotiable», ha dichiarato George H.W. Bush nel 1992, in occasione dell'*Earth Summit* a Rio de Janeiro, incentrato nelle tematiche ambientali (il nome per esteso della conferenza mondiale, svoltasi alcuni anni dopo la stesura del protocollo di Kyoto, era *United Nations Conference on Environment and Development*).

nella nostra realtà c'è un miscuglio confuso di falle [...]. Una goccia qui, un altro paio in quell'angolo. Una macchia di umidità che si forma sul soffitto. Ma questo dove porta? Cosa significa? [...] Possiamo mettere insieme tutto quello che sappiamo, ma non ci dirà nulla, tranne che qualcosa non va. E questo lo sapevamo sin dal principio. Gli indizi che stiamo raccogliendo non ci danno una soluzione; ci mostrano soltanto la portata di questa incongruenza (Dick [1959] 2006, 109-110).

Nella narrativa di Dick, detto altrimenti, si rivela la contraddizione insanabile tra il mondo patinato e di plastica delle città americane, una sorta di immenso «spot pubblicitario, ripetuto infinite volte» (del tutto simile a un parco dei divertimenti in cui fanno da padroni i signori McDonald's e Coca-Cola), e mondo alla deriva, sempre più simile ad una discarica di materiali logori e putrescenti: dietro la finzione su cui si regge il sogno dell'intera civiltà americana, la terra appare infine «disseminata di detriti», «arida e devastata», ridotta a un «teschio di roccia»; la pelle e la carne di questa gelida e disperata vallata terrestre, scrive Dick, è come fossero state consumate e strappate «da millenni di erosione, e solo il suo scheletro aveva potuto resistere, con le sue cavità orbitali vuote e la sua bocca spalancata» (Dick [1955] 2012, 149-150).

Nel linguaggio dei romanzi dickiani, si tratta dell'emersione di ciò che è definito *kipple* (palta) e *gubble* (putrio). Il più grande affresco di questa dissoluzione entropica del reale in immondizia marcescente è offerta da Isidore – personaggio ritardato eppure vaticinatore di *Blade Runner*, che intuisce l'essenza distruttrice del tempo prevedendone gli esiti catastrofici.

La palta (*kipple*) è fatta di oggetti inutili, inservibili, come la pubblicità che arriva per posta, o le scatole di fiammiferi dopo che hai usato l'ultimo, o gli involucri di caramelle o l'omeogiornale del giorno prima. Quando non c'è nessuno a controllarla la palta si riproduce. Per esempio, se quando si va a letto si lascia un po' di palta in giro per l'appartamento, quando ci si alza il mattino dopo se ne ritrova il doppio. Cresce, continua a crescere, non smette mai [...]. L'intero universo è diretto verso uno stato finale di paltizzazone totale e assoluta (Dick [1968] 2008, 139).

Tutto ciò, si diceva, non è che il controcanto mortifero della mercificazione e spettacolarizzazione mediatica della realtà. Nel romanzo *Ubik*, di fatto, Dick restituisce al lettore una portentosa parodia del mondo dei consumi, sempre in preda all'ultima novità alla moda, puntando l'indice contro quell'«universo che la globalizzazione capitalistica è andata plasmando negli ultimi decenni» (Rispoli 2001, 50). *Ubik*, che forse deriva da *ubique*, è l'essenza della merce come tale, il distillato del tempo dei consumi, il punto archimedeo di «quell'estasi da polaroid» (Baudrillard 1986, 64) – fugace e senza consistenza ontologica – dietro cui il mondo rischia di collassare. *Ubik*, per un uomo che vede invecchiare tutto intorno a sé con una velocità impressionante, è l'unica chance per stare al passo coi tempi, senza «sprofondare in una paurosa realtà regredita»: non essere alla moda, in senso strettamente ontologico, significa decadere, precipitare in «una realtà che ha perso il suo supporto sottostante ed è rifluita a forme precedenti» (Dick [1968] 2008, 164). Ora, utilizzando *Ubik* – *Signore e signori, basta una sola spruzzata!* – «si può invertire il processo di regressione della materia alle forme

primigenie, e a un prezzo accessibile a chiunque. Ubik è in vendita nei migliori negozi di articoli per la casa della Terra. Evitare l'uso interno. Tenere lontano dal fuoco. Seguire le modalità d'uso stampate sull'etichetta» (Dick [1968] 2007, 139).

Ubik, ovvero la sua prima manifestazione storica, nasce nel 1850 a San Francisco come un portentoso intruglio, l'*Elisir di Ubique*: «Garantito per restituire la virilità perduta e per eliminare i vapori di ogni tipo conosciuto così come per alleviare i problemi di sterilità sia negli uomini sia nelle donne. Un farmaco benefico per l'umanità se utilizzato secondo le istruzioni, come indicato» (Dick [1968] 2007, 152) sull'etichetta. Nelle sue varie reincarnazioni commerciali, Ubik svela il predominio della merce sull'uomo del XX secolo – l'ultima realtà metafisica nella società dei consumi, capace di rinnovarsi costantemente e di rinnovare l'uomo che la utilizza, proteggendolo da un processo di degrado e precoce invecchiamento. La merce, come già aveva intravisto Marx, è «piena di sottigliezze metafisiche e di capricci teologici» (Caronia, Gallo 2006, 171); in Dick essa incarna addirittura lo spazio metafisico *tout court*, quel luogo – un tempo trascendente – in grado di assorbire in sé ogni altra proiezione utopica del desiderio: i produttori delle merci, d'altra parte, sanno che se «Dio promette la vita eterna, noi possiamo metterla in commercio» – la merce non essendo altro che la sottile quanto blasfema allusione teologica (il desiderio della vita eterna) divenuta oggetto di consumo: «Un altro indizio che il sacro, nel mondo moderno, si dà solo nell'eternità e nella pervasività del ciclo della merce» (Dick [1963] 2007, 37; cfr. Caronia, Gallo 2006, 173-174).

Ubik, nel corso della narrazione, assume significati e aspetti diversi: di volta in volta è il marchio di un aspirapolvere, di una birra, una marca di caffè, un potente gastroprotettore, una cassa depositi e prestiti in grado di far sparire l'ansia provocata dai debiti, una pellicola extralucida spray protettiva, una schiuma rinfrescante che funge da collutorio, un reggiseno anatomico, un cremoso balsamo per capelli, un deodorante che pone chi lo adopera al centro degli avvenimenti, un potente sonnifero, una marca di dolcetti per la prima colazione, e via dicendo.

Ma è nell'ultimo capitolo che si ha la vera apoteosi della merce, in cui lo strato più profondo della società dei consumi si confonde con una segreta verità gnostica. Qui Ubik si rivela come il Verbo creatore di tutto ciò che esiste per un uomo perso nelle trame mediatiche intessute dai mirabolanti prodotti commerciali; le scritte a grandi lettere d'oro sulle loro etichette risplendono di una sovranaturale lucentezza che sembra saturare l'antico spazio del sacro:

Io sono Ubik. Prima che l'universo fosse, io ero. Ho creato i soli. Ho creato i mondi. Ho creato le forme di vita e i luoghi che esse abitano; io le muovo nel luogo che più mi aggrada. Vanno dove dico io, fanno ciò che comando. Io sono il verbo e il mio nome non è mai pronunciato, il nome che nessuno conosce. Mi chiamo Ubik, ma non è il mio nome. Io – l'essenza della merce – sono e sarò in eterno (Dick [1968] 2007, 222).

d. Ipercostruttivismo pseudo-utopico: la degenerazione del politico

Ma oggi siamo davvero poi molto lontani da quanto ci racconta Dick? Siamo sicuri, cioè, di vivere nel mondo vero, libero dalla potente allucinazione mercificata di *Ubik*? Credo che Dick abbia colto il segreto della nostra perdita del senso di realtà, di quel nichilismo gioioso e vacuo che oggi si cela dietro al nostro disinteresse nei confronti dei pericoli insiti nella crisi ecologica – atteggiamento irresponsabile la cui parodia è stata magistralmente tratteggiata da Dario Fo ne *L'apocalisse rimandata ovvero Benvenuta catastrofe* (Fo 2009). Nel racconto viene ritratta, con toni tragicomici, la fine di un'umanità cieca, presuntuosa e stolta fino al parossismo; essa, giunta sul baratro della fine del mondo per dismisura (*Hybris*) e spreco insensato delle risorse, considera ancora ogni acquisizione tecnico-scientifica, comprese le abitudini e i godimenti annessi ad ogni gadget alla moda, come un bene inalienabile: persino l'automobile (sebbene non vi sia più combustibile) e la televisione (anche se non esiste più energia elettrica per farla funzionare).

Farò qui due esempi, a tratti esilaranti, entrambi tratti dall'esperienza quotidiana: essa non smette mai di stupire chi abbia tempo di analizzarla prestandovi un minimo di attenzione, sfuggendo alle «seduzioni sireniche» (così le chiamava Günther Anders) di spot e pubblicità.

Shampoo effetto resurrezione

Riporto il testo dell'etichetta di un prodotto realmente in commercio – e davvero non credo si stia esagerando più di tanto nello stabilire analogie tra realtà e *fiction* letteraria:

Lazzaro, shampoo effetto resurrezione! I tuoi capelli rivedranno la luce. Secchi, tristi o maltrattati: li rimette a nuovo con oli emollienti di jojoba, oliva e mandorla, frutta tropicale ed erbe per riequilibrare la cute [...]. È la morte sua! Agita la bottiglia, applica sui capelli e risciacqua⁵.

Lazzaro il redivivo, colui che si alza e cammina superando la morte, è qui in vendita – in una confezione minimalista che non fa che promuovere se stessa – come un prodotto tra gli altri, la cui pubblicizzazione è affidata alle stesse istruzioni d'uso che compaiono sull'etichetta: realtà e finzione mediatica (secondo cui l'immagine 'ha il solo scopo di presentare il prodotto') qui vanno a braccetto. La promessa di benessere affidata al bene di consumo, in tal senso, si autoadempie nel carattere performativo della *leg(g)enda*, che

⁵ La metafora biblica vale solo per la versione italiana del prodotto; la casa madre pubblicizza in Inghilterra lo shampoo con il nome Rehab, attingendo a un patrimonio metaforico del tutto diverso (<https://www.lush.co.uk/product/328/Rehab-Shampoo-100g/http>).

è a un tempo presentazione di una merce e predizione di uno stato di appagamento futuro (il riveder la luce da parte dei nostri capelli); *desideratum*, questo, che è al confine tra l'esperienza ordinaria (estetica in senso pieno) e l'ottenimento (inverificabile con i sensi) di una grazia riparatrice.

Certo, l'analogia biblica sembra eccessiva. Ma ecco cosa recita il sito WEB dedicato al prodotto:

La metafora biblica è un po' forte, ma questo shampoo ha davvero poteri sovranaturali sui capelli secchi, sfibrati o trattati. Li farà letteralmente risorgere con gli enzimi detergenti della frutta, con il gel di alghe e con gli emollienti olii di mandorle e di oliva, che danno struttura e aumentano la flessibilità. Ginepro e lavanda si occupano invece di ristabilire un corretto equilibrio per andar avanti. Ricordatevi di agitare bene prima dell'uso⁶.

Questa affabulazione commerciale, in cui aspetto descrittivo e aspetto predittivo di una legenda si confondono oltre il principio di realtà, non è cosa innocua. La politica lo sa bene, e nuovi maghi affabulatori sono pronti a sfruttare questo stato di confusione mentale: è così possibile ricevere nelle nostre buche delle lettere una pubblicità elettorale travestita da modello di richiesta di rimborso di una tassa, ove si sovrappongono insensibilmente dato oggettivo ("voglio il tuo voto, sto solo presentando un prodotto-partito fra gli altri") e aspetto predittivo ("guarda, è così probabile la mia vittoria che, come un improbabile Robin Hood che viene dal futuro, ti restituisco già ora la terribile e ingiusta tassa, come è mia intenzione fare se avrò il tuo voto"; non hai letto cosa c'è scritto sulla busta? «Avviso importante – Rimborso IMU 2012»); e non è solo una promessa, bensì *les jeux sont faits*, qui e ora).

Utopia de Milkshake

Questa seconda esperienza fa riferimento a quelle possono essere chiamate *utopie usa-e-getta*, sempre più diffuse al cospetto di una crisi ambientale dissimulata in tutti i modi. Un gelato industriale, anziché presentarsi per quello che è – un sovrappiù calorico-nutrizionale che chiede di essere ingurgitato nel più breve tempo possibile –, può essere annunciato come un vero e proprio surrogato utopico, che accende l'animo dell'uomo suggestionandolo con immagini esotiche provenienti direttamente dal paese di *Nowhere*. In un bar portoghese, su un cartello pubblicitario di una nota multinazionale – e nessun nome sembra poter afferrare la sua essenza infinita e ubiqua, superiore a ogni nome e concetto (potrebbe dire uno Pseudo-Dionigi andato alla scuola di Marx) –, appena sotto un affogato dal nome ancora plausibile *Poesia de Café*, ho letto esterrefatto una seconda réclame che presentava un gelato dal nome impossibile *Utopia de Milkshake*. Un esempio

⁶ <http://www.lush.it/html/lazzaro-54-602.asp/html>

banale, ma efficace, di ciò che chiamerei l'utopia consumistica realizzata (in forma distorta) nell'*hic et nunc*. Il paese che non ha nome, il nord libidico-soteriologico della bussola esistenziale che orienta il desiderio umano di felicità, può essere comodamente raggiunto – e consumato – standosene seduti nel *dehors* di un locale in riva al mare. Ciò che viaggia da un punto all'altro del pianeta sono gli ingredienti, raffinati e opportunamente disidratati, che provengono da “ovunque e nessun luogo”: latte condensato di mucche di cui si è persa ogni traccia, olii idrogenati spremuti da palme non meglio definite, zuccheri ricavati da imprecisati frutti o vegetali “senza nome e senza volto”, addensanti e coloranti dai nomi misteriosi... al costo enorme di trasporti inquinanti che solcano il pianeta per dare consistenza alle nostre utopie alimentari, per una forma di benessere – sebbene superflua ed effimera – che non ammette negoziazione.

La distopia, nel regime delle utopie *prêt-à-porter*, è ovviamente anch'essa appena dietro l'angolo: in questo caso, essa ha per nome dieta dimagrante – un tempo pseudo-quaresimale di sacrifici e rinunce che ci aspetta al rientro dalle vacanze nel Paese di Cuccagna; vacanze se non utopiche, senz'altro lipidiche. Bulimia e, d'altra parte, sono i due volti di un'unica malattia ontologica che domina il nostro presente, e corrispondono rispettivamente a ridondanza (di desideri materiali e fantasmagorie promozionali) e povertà (sia nel soddisfacimento ottenuto, sia nelle risorse disponibili a produrlo): mentre infatti l'una rifiuta la mancanza (dice: non manco di niente, dunque non mangio niente), l'altra rifiuta la replezione (dice: manco di tutto, dunque mangio di tutto): «L'anoressico scongiura la mancanza con il vuoto, l'obeso scongiura l'abbondanza con la saturazione. Sono ambedue soluzioni finali omeopatiche, soluzioni di sterminio» (Baudrillard 1986, 51). Ironia della sorte, alla fine di questo processo onnivoro l'abbondanza riguarderà proprio gli scarti rigurgitati ed espulsi dalla nostra fame compulsiva di risorse – *poros* e *penia*, nella società dei consumi, si convertono facilmente l'una nell'altra: del resto, nella nostra società, la miseria delle gratificazioni si misura proprio dall'abbondanza delle scorie prodotte.

Qual è il costo reale di questa simulazione di una realtà ad uso e consumo dell'uomo? Per rispondere a questa domanda, e concludere così le mie considerazioni, rimando a un altro narratore, M. Houellebecq, che ha ben evidenziato l'inversione del rapporto tra storia e natura in relazione a questo ostinato voler vivere – contro ogni evidenza oggettiva – in un mondo fiabesco; sicché mentre l'odierno sistema economico-politico, da contingente qual è, si fissa lapidariamente in fato e destino, la natura – vista anticamente come *physis* e *natura naturans*, essere divino in grado di riprodursi eternamente secondo le sue leggi cicliche e inalterabili – è rivelata dalla nostra prassi nel suo carattere di assoluta contingenza e vulnerabilità, come mera risorsa alla mercé dell'uomo. Questo mito di una storia naturalizzata, per di più, avrebbe diversi corollari:

La credenza nel carattere illimitato nelle risorse; l'idea della surrogabilità di quelle esauribili; la fiducia nella totale risolvibilità tecnica delle questioni ambientali; la fede nella produzione intensiva di beni e nell'incremento dei consumi come unici criteri (strettamente quantitativi) di misura di benessere (Bartolommei 1995, 46).

Rimando a una sola citazione di Houellebecq, tratta dal romanzo distopico *La possibilità di un'isola*. Essa è riferita alla bella Esther, personaggio che assurge, allo stesso tempo, a entità ferina e creatura metropolitana alla moda: essere ibrido e polimorfo perfettamente adattato alla giungla d'asfalto del regno dei consumi – tale da potersi orientare nei suoi meandri con un istinto prodigioso, quasi animalesco. Ecco come l'autore descrive il personaggio:

Per lei il capitalismo era un ambiente naturale, in cui si muoveva con la disinvoltura e la naturalezza che la caratterizzavano in tutti gli atti della sua vita; una manifestazione contro un piano di licenziamenti le sarebbe parsa assurda quanto una manifestazione contro l'abbassamento della temperatura o l'invasione delle cavallette migratorie nel Nord Africa... (Houellebecq [2005] 2009, 157)

La fantasmagoria del postmoderno, dopo aver celebrato a vario titolo il nesso libertà-pluralità delle interpretazioni, rischia di degenerare proprio in una posizione inflessibile di questo tipo, di insistito sapore thatcheriano: *There is no Alternative*, formula secondo cui non esisterebbe alcuna ulteriorità rispetto al nostro attuale *modus vivendi*, gravido di conseguente sugli equilibri del pianeta. Ma questa è solo la fine di un sogno. E così il mondo ritorna a reclamare i suoi diritti, in compagnia – purtroppo – di tutti i problemi che in esso abbiamo sepolto, con arroganza e disinvoltura: si tratta di una spazzatura molto reale, quale contrattare dei tanti sogni a buon mercato con cui ci siamo trastullati per qualche tempo...

Che soluzione dare a questo congerie di problemi? Lo sintetizzerò solo con una frase programmatica: *un realismo delle cose rotte e dimenticate*, sulla scia del grande racconto di Edgar L. Doctorow *Homer & Langley*. Romanzo che accenna a una filosofia del residuale che sappia trattenere la storia americana – colta nel pieno della crisi economica del 2008 – dal baratro della catastrofe. La felicità ancora possibile, dicono i due fratelli rigattieri, si dà solo in quegli improbabili «oggetti d'arredamento bizzarri e soprannaturali» in cui la storia umana – l'intera storia americana – si è fissata, rapprendendosi nei suoi scarti, resti da cui ancora ci parla il suo sogno di grandezza, il suo desiderio utopico di rappresentare il paradiso in terra. Questo sogno – *l'inadempito* – è ancora palpabile in quel mondo, quasi dimenticato, fatto di «tutti gli oggetti possibili e immaginabili ammassati fin quasi al soffitto» (Doctorow [2009] 2010, 180). La casa dei due fratelli, un po' museo un po' discarica, in effetti, è una «rappresentazione minuziosa della vita», di tutta la vita vissuta da un popolo, tale da poter essere giudicata con un solo colpo d'occhio dall'ultimo Dio, il Dio dei rottami – «l'investigatore solenne delle cose futili»; quel Dio che, in senso benjaminiano, insegna all'uomo che la salvezza «c'è solo nell'aria che abbiamo respirato,

con le persone con cui avremmo potuto parlare, con le donne che avrebbero potuto darsi a noi» (Benjamin [1950] 1997, 23): in altre parole, negli atti mancati del nostro esistere di un tempo. Ecco come conciliare memoria, cura dei resti (di ciò che rimane dallo sgretolarsi delle molte fantasmagorie da cui siamo stregati) e mondo vero. Ma per farlo occorre una *ontologia del residuale*, che sappia far tesoro dei resti di realtà. Lo stesso Dick è stato in ciò un profeta:

Il vero Dio si mimetizza con l'universo, con la regione stessa che ha invaso: assume le parvenze di bastoni e alberi e lattine di birra ai margini della strada; finge di esser spazzatura gettata via, rottami di cui nessuno si cura. Appostato, il vero Dio tende letteralmente degli agguati alla realtà e a noi stessi [...] ci attacca e ci ferisce nel suo ruolo di antidoto [...] come un seme giace nascosto entro la massa irrazionale [della creazione] (Dick [1981] 2006, 105).

BIBLIOGRAFIA

- ARIKHA, N. [2007] 2009. *Gli umori. Sangue, flemma, bile*. Trad. it. di G. Bernardi. Milano: Bompiani.
- BALLARD, J.G. [1970] 2001. *La mostra delle atrocità*. Trad. it. di A. Caronia. Milano: Feltrinelli.
- 2006. *Regno a venire*. Trad. it. di F. Aceto. Milano: Feltrinelli.
- BARTOLOMEI, S. 1995. *Etica e natura. Una "rivoluzione copernicana" in etica?* Roma-Bari: Laterza.
- BAUDRILLARD, J. [1970] 2006. *La società dei consumi*. Trad. it. di G. Gozzi e P. Stefani. Bologna: il Mulino.
- , 1986. *America*. Trad. it. di L. Guarino. Milano: SE.
- BAUMAN, Z. 2007. *Vite di scarto*. Trad. it. di M. Astrologo. Roma-Bari: Laterza.
- BENJAMIN, W. [1916] 2008. "La felicità dell'uomo antico" Trad. it. di A. Marietti Solmi. In *Opere complete*. A cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser. Ed. it. a cura di E. Ganni. Vol I. Scritti 1906-1922. Torino: Einaudi.
- [1921] 2013. *Capitalismo come religione*. Trad. it. di C. Salzani. Genova: Il Nuovo Melangolo.
- [1925] 2001. "Il dramma barocco tedesco." Trad. it. di F. Cuniberto. In, *Opere complete*. Vol. II, *Scritti 1923-1927*. Torino: Einaudi.
- [1928] 2006. *Strada a senso unico*. Trad. it. di G. Schiavoni. Torino: Einaudi.
- [1950] 1997.. *Sul concetto di storia*. Trad. it. di G. Bonola e M. Ranchetti. Torino: Einaudi.
- [1982] 1986. *Parigi capitale del XIX secolo. I "passages" di Parigi*. A cura di R. Tiedemann. Torino: Einaudi.
- BERNAYS, E.L. [1928] 2012. *Propaganda. Della manipolazione dell'opinione pubblica in democrazia*. Trad. it. di A. Zuliani. Bologna: Lupetti.
- BLOCH, E. [1959] 2005. *Il principio speranza*. Trad. it. di E. De Angelis e T. Cavallo. Milano: Garzanti.
- CALVINO, I. [1972] 2008. *Le città invisibili*. Milano: Mondadori.
- [1988] 2002. *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*. Milano: Mondadori.
- CARONIA, A. e GALLO, G. 2006. *Philip K. Dick. La macchina della paranoia*. Milano: Book.
- CHELAZZI, G. 2013. *L'impronta originale. Storia naturale della colpa ecologica*. Torino: Einaudi.

- CODELUPPI, V. 2007. *La vetrinizzazione sociale. Il processo di spettacolarizzazione degli individui e della società*. Torino: Bollati Boringhieri.
- CUOZZO, G. *Utopie e realtà. Tra desiderio dell'altrove, ecosofia e critica del presente*, Moretti & Vitali, Bergamo 2015.
- 2017. *La filosofia che serve. Mondo-memoria-azione*. Bergamo: Moretti & Vitali.
- DELILLO, D. [1997] 1999. *Underworld*. Trad. it. di D. Vezzoli. Torino: Einaudi.
- [2011] 2013. "Falce e martello." In *L'angelo Esmeralda*. Trad. it. di F. Aceto. Torino: Einaudi.
- DE SOUSA SANTOS, B. et al. 2013. *Dicionário das Crises e das Alternativas*. A cura del Centro de Estudios Sociais Almedina. Coimbra: Almedina.
- DICK, P.K. [1955] 2012. *Lotteria dello spazio*. Trad. it. di D. Gallo. Roma: Fanucci.
- [1956] 2011. *Redenzione immorale*. Trad. it. di T. Pincio. Roma: Fanucci.
- [1959] 2006. *Tempo fuor di sesto*. Trad. it. di A. Martini. Roma: Fanucci.
- [1963] 2007. *Le tre stimmate di Palmer Eldritch*. Trad. it. di U. Rossi. Roma: Fanucci.
- [1964] 2013. *Finzioni S.p.a.* Trad. it. di F. Zucchella. Roma: Fanucci.
- [1968] 2008. *Do Androids Dream of Electric Sheep?* Ed. it. *Blade Runner: romanzo*. Trad. di R. Duranti. Roma: Fanucci.
- [1968] 2007. *Ubik*. Trad. it. di P. Prezavento. Roma: Fanucci.
- [1981] 2006. *Valis*. Trad. it. di D. Zinoni. Roma: Fanucci.
- DOCTOROW, E. [2009] 2010. *Homer e Langley*. Trad. it. di S. Pareschi. Milano: Mondadori.
- FABRIS, A. 2014. *Etica delle nuove tecnologie*. Roma: La Scuola.
- FERRARIS, M. 2011. *Anima e iPad. E se l'automa fosse lo specchio dell'anima?* Parma: Guanda.
- 2012. *Manifesto del nuovo realismo*. Roma-Bari: Laterza.
- FO, D. 2009. *L'apocalisse rimandata ovvero Benvenuta catastrofe*. Parma: Guanda.
- HOUELLEBECQ, M. [2005] 2009. *La possibilità di un'isola*. Trad. it. di F. Ascari. Milano: Bompiani.
- ILLICH, I. [2004] 2009. *La perdita dei sensi*. Trad. it. di G. Pucci. Firenze: Libreria Editrice Fiorentina.
- LÖWITH, K. [1964] 1985. *Fatalità del progresso*. In *Storia e fede*. Trad. it. di A. Mazzone e A. M. Pozzan. Roma-Bari: Laterza.
- JAMESON, F. [1991] 2007. *Postmodernismo. Ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*. Trad. it. di M. Manganelli. Roma: Fazi.
- KUNSTLER, J.H. 2005. *Collasso*. Trad. it. di G. Lupi. Bologna: Nuovi Mondi Media.
- MAFFESOLI, M. 2009. *Apocalypse*. Paris: CNRS Éditions.
- MEADOWS, D.H. et al. 1972. *I limiti dello sviluppo. Rapporto del System Dynamics Group MIT per il progetto del Club di Roma sui dilemmi dell'umanità*. Milano: Mondadori.
- PAGGETTI, C. 2012. *Il senso del futuro. La fantascienza nella letteratura americana*. Milano-Udine: Mimesis.
- PANIKKAR, R. 1993. *Ecosofia: la nuova saggezza. Per una spiritualità della terra*. Assisi: Cittadella.
- PECCEI, A. [1974] 1986. *L'imperativo di un nuovo umanesimo* in *Lezioni per il ventunesimo secolo. Scritti di Aurelio Peccei*. Roma: Presidenza del Consiglio dei Ministri, Presidenza del Consiglio dei Ministri.
- RISPOLI, F. 2001. *Universi che cadono a pezzi. La fantascienza di Philip K. Dick*. Milano: Bruno Mondadori.
- SENNET, R. 2008. *L'uomo artigiano*. Trad. it. di A. Bottini. Milano: Feltrinelli.

SERTORIO, L. 2002. *Storia dell'abbondanza*. Torino: Bollati Boringhieri.

SLOTERDIJK, P. [2005] 2007. *Il mondo dentro il capitale*. Trad. it. di S. Rodeschini. Roma: Meltemi.

VALÉRY, P. [1894] 2012. *Introduzione al metodo di Leonardo da Vinci*. Trad. it. di S. Agosti. Milano: Abscondita.

VASQUEZ MONTALBÁN, M. [1997] 2012. *Quintetto di Buenos Aires*. Trad. it. di H. Lyria. Milano: Feltrinelli.

ZOJA, L. 2013. *Utopie minimaliste. Un mondo più desiderabile anche senza eroi*. Milano: Chiarelettere.